Platon

OPERE
VII

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

ΠΛΑΤΩΝΟΣ



ΑΠΑΝΤΑ Ζ'

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

PLATON



OPERE
VII



EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
Bucureşti, 1993

Ediție îngrijită de
PETRU CREȚIA

Traduceri

Philebos ANDREI CORNEA

Timaios PETRU CREȚIA ȘI CĂTĂLIN PARTENIE

Critias CĂTĂLIN PARTENIE

Interpretări, lămuriri preliminare și note

Philebos ANDREI CORNEA

Timaios CĂTĂLIN PARTENIE

Critias CĂTĂLIN PARTENIE

Serie îngrijită de
IDEL SEGALL

Prezentarea grafică a seriei
VAL MUNTEANU

Notă asupra traducerii dialogului *Timaios*

Traducerea secțiunilor 17 a-34 b si 89 a-92 c ne aparține și a fost revizuită de către Petru Creția. Secțiunea 34 b-88 e a fost tradusă de Petru Creția și revizuită apoi de către noi. Dintr-o regretabilă eroare redacțională, în volumul al VII-lea din seria publicată de Editura Științifică Petru Creția nu apare ca traducător al dialogului *Timaios;* eroare cu atît mai regretabilă, cu cît meritul principal în realizarea acestei traduceri i-a revenit lui Petru Creția. *Timaios*–proclamat, nu de puține ori, drept opera fundamentală a lui Platon–este, neîndoios, cel mai complex dialog platonician. Cel care a avut intițiativa traducerii acestui dialog și care a avut energia, tenacitatea și priceperea de a traduce partea lui cea mai dificilă a fost Petru Creția. În traducerea secțiunilor 17 a-34 b si 89 a-92 c am urmat, în multe cazuri, soluțiile propuse de Cornford in traducerea sa (*Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, translated with a running commentary by Francis Macdonald Cornford, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1937).

Cătălin Partenie

ISBN 973-44-0114-9

INTERPRETARE LA *TIMAIOS* ȘI *CRITIAS**

De-a lungul tradiției nu puțini interpreți și comentatori au încercat să diminueze originalitatea filosofică a dialogurilor *Timaios* și *Critias*. În primul rînd, ele aŭ fost de cele mai multe ori interpretate fie *separat* (deși intenția lui Platon de a crea un *legato* între ele este evidentă) fie, mai ales în exegeza secolului XX, *fragmentar*. Apoi, în al doilea rînd, temele filosofice ale acestor două dialoguri au fost, nu o dată, uitate —, *Timaios* fiind multă vreme interpretat în termenii altor doctrine, iar *Critias*, aproape întotdeauna, redus la mitul Atlantidei.

Cel mai adesea *Timaios* a fost interpretat în termenii doctrinei pitagoreice. Există mai multe surse care menționează faptul că Platon, în timpul vizitelor sale în Sicilia, ar fi cumpărat una sau mai multe scrieri de influență pitagoreică (cf. RIGINOS, 1976, 170—4). Cea mai veche dintre aceste surse este un fragment dintr-un poem al lui Timon din Phlius (Frag. 54, Diels), în care se spune că Platon a cumpărat, contra unei mari sume de bani, un manuscris și că acel manuscris l-a influențat apoi foarte mult în scrierea lui *Timaios* (τιμαιογραφεῖν) Proclos și Iamblichos, deși admit că Platon a fost influențat de acea scriere, resping însă ideea după care *Timaios* nu ar fi decît un simplu plagiat. La începutul secolului al II-lea e.n. a fost scris un pseudo-tratat (pitagoreic, semnat *Timaios din Locri* (ΤΙΜΑΙΩ ΛΟΚΡΩ ΠΕΡΙ ΨΥΧΑΣ ΚΟΣΜΩ ΚΑΙ ΦΥΣΙΟ Σ Acest tratat, care este de fapt un rezumat al cosmologiei din *Timaios*, a circulat multă vreme ca fiind acea scriere pitagoreică menționată de către Timon în poemul său (Schelling și Hegel nu s-au îndoit de autenticitatea acestui tratat, deși Tennemann îi demonstrase, prin argumente filologice, caracterul apocrif; cf. VIEILLARD-BARON, 1976, 378).

Spre sfîrșitul secolului al III-lea e.n., Hermippus a afirmat că acel manuscris cumpărat de Platon în Sicilia ar fi fost scris de către Philolaos, și că foarte multe părți din *Timaios* au fost de fapt copiate de acolo. Satyrus, un mai tînăr contemporan al lui Hermippus, a susținut însă că Platon ar fi cumpărat de la Philolaos trei manuscrise, scrise de către alți pitagoreici. Dar, cu toate că atît Hermippus cît și Satyrus au avut acces la manuscrisele aflate în Biblioteca din Alexandria, mărturiile lor, ca surse de informații biografice, sînt puțin cre-

---

* Cîteva fragmente ale *Interpretării* de față au fost incluse într-un text *(Demiurge and 'Polis' in the 'Timaeus' and the 'Politicus')* care a fost citit în cadrul celui de al III-lea Symposium Platonicum, organizat de către International Plato Society la Universitatea din Bristol în august 1992.

dibile. Diogene Laerțiu (8.85) îl citează pe Hermippus, dar oferă și o a doua versiune cu privire la felul în care Platon ar fi intrat în posesia manuscrisului lui Philolaos, care i-ar fi fost dăruit lui Platon în semn de recunoștință pentru faptul că ar fi obținut de la Dionysios iertarea unui întemnițat, discipol al lui Philolaos (Diogene Laerțiu, 3.9, îl citează și pe Satyrus, specificînd că Platon l-ar fi rugat pe Dion să-i cumpere trei scrieri pitagoreice de la Philolaos contra sumei de 100 de mine).

În concluzie, tot ce se poate spune cu siguranță este că Platon *ar fi putut cumpăra*, în timpul vizitelor sale în Sicilia, manuscrise de influență pitagoreică. Dar, dacă va fi cumpărat într-adevăr vreunul, sau mai multe, și cui îi vor fi aparținut ele — acestea nu se pot ști cu siguranță, avînd în vedere că sursele de care dispunem sînt oarecum tîrzii și lipsite de credibilitate. Dar, ideea că în *Timaios* Platon ar fi preluat ca atare elemente ale doctrinei pitagoreice s-a menținut.

TAYLOR (1928, 18—9), unul dintre cei mai importanți comentatori ai lui *Timaios*, a susținut că acest dialog este o încercare conștientă de a îmbina doctrinele matematice și religioase pitagoreice cu elemente ale biologiei lui Empedocle, Platon considerînd că fuziunea acestor doctrine reprezintă varianta cea mai promițătoare a științei secolului al V-lea. Dacă această ipoteză este corectă, atunci, e de părere Taylor, este lipsit de sens să așteptăm de la *Timaios* revelarea unor doctrine platoniciene. Platon a insistat atît de mult asupra caracterului „aproximativ" al întregii cosmologii tocmai pentru că el nu și-a expus propriile sale idei în discursul lui *Timaios*. Împotriva acestei interpretări există însă o puternică obiecție: lipsa oricărei mărturii în tradiția antică. De ce, de exemplu, Aristotel, care a cunoscut îndeaproape *Timaios*, nu menționează nimic (cf. CORNFORD, 1937, X) în legătură cu așa-zisa influență pitagoreică?

Încercarea de a interpreta filosofia platoniciană în termenii doctrinei creștine are, la rîndul ei, o lungă tradiție. S-a afirmat despre Platon că a fost puternic influențat de scrierile lui Moise (Aristobulos din Alexandria, cf. Clement din Alexandria, *Strom.*, 5.14.97.7; Filon din Alexandria, *De opif. mundi*, 6.25), că, la fel ca Orfeu, Homer, Solon și Pitagora, a studiat învățăturile lui Moise pe cînd se afla în Egipt (Justin Martirul, *bohort. ad gent.*, 14, 15 B-C; 2018 D-E; 22.20 C-D etc.) sau că ar fi fost chiar educat în limba ebraică de către Ieremia (Ambrosie, ap. St. Augustin, *De doctr. Chr.* 2.107—108). Încercarea de a „armoniza" filosofia lui Platon cu doctrina creștină (al cărei punct culminant l-a reprezentat Școala din Chartres) s-a bazat în primul rînd pe o anumită interpretare a lui *Timaios*, pe care Evul Mediu l-a venerat ca pe un text canonic. Multe din temele acestui dialog au fost interpretate astfel încît ele să poată fi privite ca argumente ce susțin de fapt doctrina creștină: supremația sufletului asupra trupului, triumful binelui asupra răului, crearea lumii de către un Demiurg omnipotent. Există desigur multe obiecții ce pot fi aduse acestor interpretări. Pentru a lua numai un exemplu,

Demiurgul nu se poate identifica decît cu greu cu Creatorul din teologia iudeo-creştină, căci între ei există deosebiri fundamentale: (i) Demiurgul nu este omnipotent, căci el are de înfruntat necesitatea, şi (ii) Demiurgului nu i se închină rugăciuni.

Caracterul mistic al lui *Timaios*, seducător pentru medievali, a provocat însă antipatia majorităţii oamenilor de ştiinţă moderni, care au considerat această scriere drept un capitol dezastruos al istoriei fizicii, iar pe Platon un ilustru reprezentant al pseudo-ştiinţei greceşti. Există însă şi excepţii de la această severă excomunicare a lui Platon — cum ar fi, de exemplu, Heisenberg, Popper şi Whitehead, pentru a nu cita decît numele cele mai cunoscute. După Popper, construcţia geometrică a lumii din *Timaios* a influenţat o întreagă serie de fizicieni, de la Aristarh, pînă la Galileu, Kepler, Newton şi Einstein. Iar Whitehead — căruia îi aparţine şi celebra vorbă după care toată filosofia occidentală de după Platon nu ar fi decît o simplă notă de subsol la dialogurile acestuia — consideră că *Timaios* este, alături de *Scholium*-ul lui Newton, unul din textele cosmologice ce a guvernat gîndirea occidentală. (CORNFORD — 1937, XII — remarcă însă maliţios: Este mai mult Platon în *Aventurile Ideilor*, decît Whitehead în *Timaios*").

In ce priveşte dialogul *Critias*, el a fost, aproape întotdeauna, redus la mitul Atlantidei. Ceea ce este frapant în legătură cu acest mit este faptul că denumirea sub care a făcut o carieră atît de strălucită este incompletă, căci el ar fi trebuit numit *Mitul vechii cetăţi a Atenei şi al Atlantidei.* Este însă de înţeles această alterare a denumirii, dacă ne gîndim că, de-a lungul timpului, singurul punct de atracţie al întregului mit a fost scufundarea misterioasă a Atlantidei.

Bibliografia acestui mit este imensă — peste 20 000 de titluri, şi ea a devenit la fel de fascinantă ca însăşi obiectul ei. Multe din cele mai bizare scrieri publicate vreodată se pot regăsi aici, cum este de pildă cartea lui Otto Muck, *The Secret of Atlantis* (apărută în 1978, la New York), în care se afirmă că Atlantida a fost distrusă de un asteroid la 1 p.m., 5 iunie 8 498 î.e.n. Singurele izvoare ale acestui mit sînt *Timaios* şi *Critias*. Dar, conform oricărei cărţi „atlantice" cu pretenţii, tot ceea ce Platon a spus cu privire la Atlantida a fost verificat şi confirmat de către Crantor şi Poseidonios. Crantor (340—275 î.e.n.), se spune, ar fi avut acces la sursele egiptene arătate lui Solon. Această informaţie se bazează însă pe un singur citat din Proclos *(In Tim.*, 24 a-b, p. 76, Diehl), (cf. CAMERON, 1983, care susţine că este vorba de o interpretare greşită a textului din Proclos). La rîndul ei, nici mărturia lui Poseidonios (care se pare că ar fi scris un comentariu la *Timaios* — vezi Sextus Empiricus, *Adv. math.*, 7.93) nu este foarte sigură, ea provenind de la Strabon (2.3.6).

In general disputele pe care le-a generat *Critias* au avut în vedere istoricitatea mitului Atlantidei. Printre cei care l-au considerat o ficţiune se numără: Aristotel *(ap.* Strabon, 13, 598), Strabon (II, 102), Longin (*ap.* Proclos, *In Tim.*, 63 b), Plinius *(Nat. Hist.*, II, 90), Numenius, Porfir, Iamblichos (*ap.* Proclos,

In Tim., 24 b). Numărul celor care au încercat să dovedească existența reală a Atlantidei este însă cu mult mai mare. In antichitate istoricitatea acestui mit a fost susținută de: Theofrast (Diels, *Dox. Gr.*, fr. 12, p. 490, 1, 5—9), Poseidonios (*ap.* Strabon, II, 102), Crantor (*ap.* Proclos, *In Tim.*, 21 a-d, 24 a), Proclos (*In Tim.*, I, 24—63). Începînd însă cu secolul al XVII-lea, un număr tot mai mare de cărturari, exploratori și mitomani au încercat cu obstinație să dovedească faptul că Atlantida a existat cu adevărat. În secolul XX, după un delir de cîteva sute de ani, s-a ajuns în cele din urmă la două ipoteze: una geologică (în care se susține că Atlantida a existat cu adevărat) și una istorică (în care se susține că Atlantida, deși este o invenție a lui Platon, a avut ca sursă de inspirație o cetate reală).

În ce privește ipoteza geologică, voi da un singur exemplu. La începutul secolului XX, geologul M. P. Termier („Bulletin de l'Institut Océanographique", *Juin, 1913, ap. RIVAUD, 1925, 29)* a susținut ideea că la sfîrșitul erei cuaternare o mare regiune continentală s-a scufundat la vest de Gibraltar, ultimele ei rămășițe fiind Insulele Azore, Canare, Madera și Insulele Capului Verde. Toate aceste insule au aceeași faună, asemănătoare cu cea de pe coastele Senegalului de astăzi, ceea ce ne-ar îndreptăți, susține Termier, să credem că toate au făcut parte dintr-un singur continent. Iar descrierea geologică a Atlantidei, așa cum apare ea în *Critias*, corespunde exact cu structura actuală a solului din aceste arhipelaguri.

În ce privește ipoteza istorică voi da două exemple. RYLE (1966, 233-6) consideră că Atlantida era de fapt o metaforă pentru Cartagina, între cele două cetăți existînd frapant de multe asemănări. Asemenea Atlantidei, Cartagina era înconjurată de un bazin circular, avea un templu împodobit cu aur și argint închinat lui Apolo (în care se afla o statuie extrem de înaltă a acestuia și în care nu slujeau preoții, ci stăpînitorii politici) etc. Săpăturile arheologice efectuate în Creta, în special cele făcute de Sir Arthur Evans la Cnosos, au permis însă stabilirea mai multor asemănări între Atlantida și Creta minoică: „o arhitectură excepțională, o artă foarte sofisticată, o rețea de canale bine organizată etc". (BRISSON, 1992, 316). În anul 1939, arheologul S. Marinatos a publicat un articol (*The Volcanic Destruction of Minoan Crete*, „Antiquity", XIII, 1939) în care a încercat să argumenteze că (i) în insula Thera, aflată la 75 de kilometri nord față de Creta, a avut loc în prima parte a secolului al XV-lea î.e.n. o puternică erupție vulcanică; și (ii) că acea erupție vulcanică (mai ales prin cutremurele de pămînt pe care le-a generat) este cauza dispariției civilizației minoice în Creta. În acest caz, este posibil ca dispariția Atlantidei descrisă de Platon să fi avut ca model dispariția civilizației minoice în Creta. Acestei ipoteze i s-au adus însă numeroase obiecții, cea mai importantă referindu-se la diferența dintre presupusa dată a erupției (1500) și presupusa dată a dispariției civilizației minoice (1450) (acestei obiecții i s-a răspuns, neconvingător, că, de fapt, erupția a avut loc în mai multe etape). Apoi, se ridică problema cu privire la modul în care Platon ar fi putut afla aceste informații despre Creta minoică, informații rămase necunoscute contemporanilor săi.

Un posibil răspuns ar fi că el a avut acces nemijlocit la anumite scrieri egiptene, care ar fi putut conţine acele informaţii. E adevărat că multe din scrierile lui Platon (*Gorgias*, 482 b; *Legi*, 656 d-657 a, 799 a, 819 a-e; *Omul Politic*, 264 c, 290 d-e; *Phaidon*, 80 c; *Phaidros*, 274 c-275 b); *Timaios*, 21 e-25 d atestă familiaritatea acestuia cu obiceiurile, religia şi legendele egiptene. Ar fi aşadar firesc să presupunem că Platon a călătorit în Egipt; numai că, cele mai vechi izvoare care menţionează acest lucru sînt relativ tîrzii: Cicero (*De fin.*, 5.29.87 şi *De rep.*, 1.10.16) şi Diodorus (I. 96.2). Este deci mult mai probabil ca această călătorie a lui Platon în Egipt să fie o introducere tîrzie în biografia sa, după modelul pitagorician (se ştie că Pitagora a călătorit în Egipt).

„Rolul metaforei este acelaşi ca al degetului meu atunci cînd îl îndrept către ceva. Cînd îl îndrept către ceva, îţi sugerez să priveşti în această direcţie pentru a descoperi ceea ce văd eu. Nu îţi sugerez să te uiţi la degetul meu" (MARIAS, 1967, 46, *ap.* TURBAYNE, 1976, 126). Cine va încerca să descopere semnificaţia filosofică a mitului Atenei şi Atlantidei va trebui să nu se uite la „degetul lui Platon", aşa cum, din păcate, s-a întîmplat prea adesea, ci, dimpotrivă, să privească spre ceea ce Platon însuşi va fi privit atunci cînd a plăsmuit povestea celor două cetăţi.

La o primă lectură, datorită multelor şi diferitelor subiecte expuse — mitul vechii cetăţi a Atenei şi al Atlantidei, Demiurgul, sufletul lumii, astrele cereşti, timpul, receptacolul, necesitatea, triunghiurile elementare şi corpurile primare, procesul de respiraţie şi nutriţie etc. — *Timaios* poate părea un delir exotic delimitat brutal de celelalte scrieri platoniciene. Cu toate acestea, din punct de vedere al ideii, el este perfect integrabil operei lui Platon, care se dovedeşte a fi în cele din urmă un regizor absolut. Totul în această adevărată enciclopedie este premeditat cu o minuţie ultimă. *Timaios* cuprinde trei părţi distincte, fiecare fiind expusă de către un alt personaj. Prima dintre ele este rostită de Socrate şi reprezintă un rezumat al unui discurs cu privire la cea mai bună alcătuire a unei cetăţi, discurs pe care acesta l-a ţinut, cu o zi înainte, lui Timaios, Critias şi Hermocrate (la întîlnirea de „ieri" a mai participat ca auditor şi un al cincilea personaj, nenumit, care din anumite motive este absent la întîlnirea de „azi" — vezi *Lămuriri preliminare la „Timaios" şi „Critias", Despre personaje)*. La sfîrşitul recapitulării sale Socrate le împărtăşeşte celor de faţă sentimentul (πάθος) pe care l-a încercat în faţa cetăţii imaginate de el:

„E ca şi cînd cineva, după ce ar fi privit undeva nişte fiinţe frumoase, fie zugrăvite, fie cu adevărat vii, dar nemişcate, ar simţi dorinţa de a le vedea mişcîndu-se de la sine şi luîndu-se la întrecere, fiecare după puterile sale. Acelaşi lucru l-am simţit şi eu în faţa cetăţii descrise de noi. Într-adevăr, aş asculta cu plăcere povestindu-se întrecerile la care participă cetatea: cum ajunge în chip legiuit să se războiască cu alt fel de cetăţi şi cum îşi dovedeşte calităţile specifice educaţiei şi

creşterii date cetăţenilor ei, atît în lupte cît şi în tratative" (*Timaios*, 19 b-c).

Ca răspuns la această dorinţă a lui Socrate, Critias le înfăţişează celor prezenţi istoria Atlantidei şi a vechii cetăţi a Atenei — cea de a doua parte a dialogului *Timaios*. La sfîrşitul discursului său, care nu este însă cu mult mai lung decît recapitularea lui Socrate, Critias propune ca în continuare Timaios, fiind cel mai bun astronom dintre ei, să vorbească despre natura universului, urmînd ca după aceea el, Critias, să istorisească mitul celor două cetăţi în toate amănuntele sale:

„Iată, Socrate, cum am rînduit noi banchetul pe care îl dăm în cinstea ta. Ne-am gîndit că Timaios, ca cel mai bun astronom dintre noi, şi ca unul care s-a străduit cel mai mult să cunoască natura universului, ar trebui să vorbească cel dintîi, începînd cu naşterea lumii şi sfîrşind cu natura oamenilor. După Timaios voi vorbi eu, ca şi cum i-aş primi pe oameni gata zămisliţi prin vorba sa, iar de la tine i-aş lua pe aceia cărora tu le-ai dat o creştere deosebită. Şi pe aceştia din urmă, potrivit poveştii şi legiuirii lui Solon, aducîndu-i în faţa noastră ca în faţa unor judecători, să-i facem cetăţeni ai acestei cetăţi, şi să considerăm astfel că ei sînt acei atenieni de demult, scoşi din uitare de scrierile sfinte, rămînînd ca pe mai departe să vorbim despre ei ca despre nişte cetăţeni atenieni adevăraţi" (*Timaios*, 27 a-b).

Discursul lui Timaios, în care este descrisă naşterea trupului şi sufletului lumii, şi a trupului şi sufletului omenesc, este cea de a treia parte, cu mult cea mai întinsă, a lui *Timaios*.

Povestirea istorisită de Critias nu este, evident, decît un pretext pentru idee: vechea cetate a Atenei întruchipa cetatea ideală imaginată de Socrate, iar Atlantida, o cetate de un alt fel, dar situată tot la nivelul excelenţei, era adversarul care putea face înfruntarea dintre ele posibilă, prilejuind în acest chip punerea în valoare a calităţilor celei dintîi. Cele trei teme care apar în *Timaios* sînt deci: (1) naşterea lumii şi a naturii umane, (2) cetatea utopică şi (3) pseudo-istoria unei cetăţi reale (Atena), ce o întruchipează pe cea ideală. Care este însă cheia alăturării acestor teme?

(1) Atît în zămislirea lumii şi a naturii umane *(Timaios)*, cît şi în cetatea utopică însăşi (*Republica*, rezumatul lui Socrate din *Timaios, Legi)* şi în înfruntările ei *(Critias)*, *intriga* constă în confruntarea dintre raţiune şi ceea ce este lipsit de raţiune. Pentru spiritul grec, raţionalul este privat de omnipotenţă. Zeii înşişi au de înfruntat puteri asupra cărora nu se pot înstăpîni pe deplin — nerămînîndu-le altceva decît încercarea de a le birui. Biruinţa poate fi obţinută prin forţă sau prin persuasiune. Această cale a convingerii este tema trilogiei lui Eschil, *Orestia,* în care, în cele din urmă, Furiile sînt *convinse,* şi nu *constrînse,* de către zeiţa Atena, să urmeze calea binelui şi a dreptăţii (vezi excelentul *Epilog* al comentariului lui CORNFORD, 1937, 361-4) La fel se întîmplă şi în cosmologia din *Timaios:*

„Acest univers, zămislit prin îmbinarea necesităţii cu raţiunea, este rezultatul unui amestec. Raţiunea a jucat rolul

conducător prin faptul că a convins (πείθειν) necesitatea să îndrepte cea mai mare parte a lucrurilor supuse devenirii spre ceea ce este cel mai bun. În felul acesta şi potrivit cu acestea, universul nostru a fost alcătuit dintru început aşa cum este el alcătuit, datorită faptului că necesitatea a fost învinsă de puterea convingerii raţionale" (47 e-48 a).

În zămislirea universului partea neraţională a fost convinsă să se supună celei raţionale *dintru început*, de aceea geneza din *Timaios* nu este propriu-zis *o înfruntare*, ci mai degrabă *o cooperare între* cele două principii opuse. Nu la fel se întîmplă însă înlăuntrul cetăţii şi în istoria ei.

(2) În scrierile lui Platon există mai multe cetăţi utopice: Kallipolis, în *Republica*, veche cetate a Atenei, în *Critias*, şi Magnesia, în *Legi*. Dar, de ce oare, la Platon, singurele utopii sînt ale cetăţii? De ce nu există, să zicem, şi o utopie a cosmosului? Universul nu este decît copia unui model desăvîrşit — vieţuitoarea inteligibilă. Dar această copie a fost zămislită, *atît cît a fost cu putinţă* (cf. *Timaios*, 38 b-c, 39 e), cît mai asemănătoare cu modelul ei. Lumea devenirii, la nivelul devenirii, este cea mai bună lume *posibilă*. De aceea nu există o utopie a cosmosului. Utopia începe cu sufletul omului. Aici, în sufletul omului, nu numai că partea neraţională nu poate fi totdeauna supusă, dar o poate chiar birui pe cea raţională. Răul, deşi nedorit, este posibil, căci sufletul omului, spre deosebire de cel al lumii, se poate îmbolnăvi. Fie din cauza unei rele predispoziţii a trupului (*Timaios*, 86 e) sau a unei proaste educaţii (*Timaios*, 86 e), fie din cauza unei proaste forme de guvernare (*Timaios*, 87 a-b) sau a trîndăviei (*Timaios*, 89 e), plăcerilor nesăbuite sau ambiţiilor (*Timaios*, 90 b), sufletul omului se poate „întoarce în Hades neîmplinit şi lipsit de înţelegere" (*Timaios*, 44 c). Dar, nu numai sufletul omului se poate îmbolnăvi, ci şi, pentru a vorbi aşa, deşi Platon nu foloseşte această expresie, sufletul comunităţii. În lumea devenirii singură comunitatea umană nu are un corespondent paradigmatic *în* vieţuitoarea inteligibilă. Demiurgul şi ceilalţi zei nu zidesc şi cetatea, ci doar sufletul şi trupul omului. Nefăcînd parte din demiurgia propriu-zisă, cetatea pare a fi singura fiinţare în care raţiunea nu poate să supună ceea ce este lipsit de raţiune decît prin constrîngere. Aşa se explică caracterul opresiv al utopiilor lui Platon — paznicii, în cetatea utopică din *Republica*, şi Consiliul Nocturn, în *Legile*, avînd menirea de a *impune* binele. La fel se întîmplă şi în cetatea ideală descrisă de Socrate la începutul lui *Timaios* (probabil o a doua versiune a utopiei din *Republica*). Şi aici misiunea paznicilor este de a apăra cetatea „de oricine ar merge împotrivă-i" (e drept, împărţind dreptatea „cu blîndeţe celor care o vatămă dinăuntru, adică celor pe care ei îi guvernează [...] fiind în schimb necruţători cu duşmanii din afară", 17 d-18 a).

(3) În *Republica* utopia era descrisă în puritatea ei absolută: ea aparţinea, asemenea formelor inteligibile, unui spaţiu nedeterminat. Şi totuşi (în Cartea a VIII-a) cetatea utopică, chiar în varianta ei cea mai înaltă, este prinsă într-o istorie: propria ei degradare lăuntrică. Utopia participă, la Platon, la două tipuri de istorie. O istorie a *degradării* ei in-

terioare (*Republica*, Cartea a VIII-a) şi una a *isprăvilor* ei (*Timaios* şi *Critias*). Cele două istorii par însă a fi în chip esenţial diferite. Trecerile de la un fel de guvernare la altul în Cartea a VIII-a din *Republica* sînt dialectico-istorice (tema acestor treceri va fi apoi reluată în *Omul Politic* şi în *Legi*), pe cînd încercările prin care trece Atena par a se înscrie într-o istorie exclusiv evenimenţială. Dar, în *Timaios*, tocmai această istorie evenimenţială este considerată a fi „nu un mit plăsmuit, ci o istorie pe deplin adevărată" (τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' αληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που, 26 e 5—6), în timp ce discursul lui Socrate despre cetatea ideală este numit un simplu mit (*Timaios*, 26 c 9). Şi tocmai această istorie este... neterminată.

În *Timaios* şi *Critias* intenţia lui Platon de a întrupa cetatea ideală în realitate este evidentă. Dar, cum nu dispunea de o paradigmă istorică atestată, a recurs la o expunere de tip mitic. Făcînd o graţioasă reverenţă Egiptului — poate singura ţară în care existau orînduiri politice asemănătoare legilor cetăţii ideale, dar care nu erau totuşi la înălţimea utopiei — Platon şi-a luat toate precauţiile necesare pentru a înfăţişa mitul Atenei şi al Atlantidei ca pe o istorie reală, căci utopia trebuia acum să capete ponderea existenţei istorice (cf. *Timaios*, 19 b-c). Şi, dacă ţinem seama de delirul tuturor celor ce au navigat în căutarea Atlantidei, acest lucru i-a reuşit pe deplin. Totul nu era însă, aşa cum am mai spus, decît un pretext pentru idee: vechea cetate a Atenei întruchipa cetatea ideală imaginată de Socrate, iar Atlantida era adversarul care putea face înfruntarea posibilă. Dar, pentru ca înfruntarea să poată avea loc, Atlantida trebuia să devină o cetate lipsită de raţiune:

„Atîta vreme cît moştenirea lăsată de zeu în sufletele lor s-a păstrat, şi s-a păstrat de-a lungul a multor generaţii, ei s-au supus legilor şi au purtat în inimile lor acel ceva divin de care erau atît de apropiaţi. Aveau, pe drept cuvînt, minţi luminate şi se purtau cu judecată şi smerenie faţă de ceilalţi şi faţă de propria lor soartă. Spuneau că virtutea e mai presus de orice, dispreţuindu-şi, ei înşişi, propria lor bogăţie, a cărei povară o purtau cu graţie, nelăsîndu-se biruiţi de vraja ei, şi nu şi-au pierdut stăpînirea de sine, ci au mers drept, pe drumul lor. Şi-au dat seama că bogăţia însăşi este sporită prin virtute şi dragoste împărtăşită; şi că, dacă ea e rîvnită şi pusă la mare preţ, ei înşişi vor pieri dimpreună cu toţi ceilalţi. Din această pricină aşadar, şi datorită acelui ceva divin ce li s-a păstrat în suflete, bogăţiile lor, pe care le-am descris mai înainte, au continuat să sporească. Dar, cînd partea divină din ei a început să fie cuprinsă de slăbiciune, din cauza desei amestecări cu ceea ce este muritor, şi cînd ceea ce era omenesc în ei a început să predomine, n-au mai fost în stare să poarte povara bogăţiei lor şi şi-au pierdut orice ruşine. Pentru cine avea ochi să vadă, măsura netrebniciei lor nu mai putea fi ascunsă, căci ei rămîneau fără ceea ce este cu adevărat nepreţuit; în schimb, pentru cei care nu aveau ochi să vadă adevărata fericire, ei păreau că duc o viaţă

binecuvîntată, în goana lor neostoită după putere" (*Critias*, 120 e-121 b).

În povestirea istorisită de Critias, cetatea Atenei (întruchiparea a ceea ce este raţional) a biruit în cele din urmă Atlantida (întruchiparea a ceea ce devenise lipsit de raţiune). Dar — aşa cum se întîmplă şi în *Agamemnon*, prima parte a trilogiei lui Eschil — pentru că raţiunea a triumfat prin forţă, şi nu prin persuasiune, victoria ei nu este trainică.

„În timpul ce a urmat" — îi spune preotul egiptean lui Solon —, avînd loc năprasnice cutremure şi inundaţii, într-o singură zi şi în crîncena noapte ce i-a urmat, întreaga voastră armată strînsă la un loc a fost înghiţită de pămînt, iar insula Atlantidei a pierit, scufundîndu-se în mare" (*Timaios*, 25 c-d).

În *Republica*, mai mult decît în orice alt dialog, carenţele ontologice ale lumii devenirii au fost atît de apăsat exprimate, încît filosofia lui Platon a căpătat reflexe tragice. La polul opus se află *Timaios* — scrierea în care Platon a încercat cel mai mult să *reabiliteze* realul. Gestul său de a înscrie utopia într-o istorie (într-o istorie imaginară, e drept, dar o *istorie)* ca şi întreaga cosmologie din acest dialog reprezintă în fond o încercare de a reda lumii devenirii mai multă demnitate ontologică.

Universul, omul, comunitatea umană şi istoria ei — acestea sînt temele puse în joc de Platon în *Timaios* şi *Critias*. Iar în fiecare din ele se regăseşte acelaşi *motiv:* raportul dintre ceea ce este raţional (Demiurgul, partea raţională a sufletului omenesc, paznicii cetăţii ideale, cetatea Atenei) şi ceea ce este lipsit de raţiune (necesitatea, părţile neraţionale ale sufletului omenesc, posibilii duşmani ai cetăţii ideale, Atlantida). Acest raport nu este însă acelaşi: el are forma unei cooperări în zămislirea universului şi a omului, şi a unei confruntări înlăuntrul cetăţii şi în istoria ei.

Povestirea amănunţită a înfruntărilor ce au loc în istorie între ceea ce este raţional şi ceea ce este lipsit de raţiune a rămas însă neterminată, căci *Critias* — un fel de *ecranizare* a utopiei din *Republica*, o adevărată superproducţie, cu cavalcade şi decoruri exotice — nu a mai fost încheiat. Dar nu numai *Critias* a rămas neterminat, ci şi trilogia însăşi, căci nu există nici o dovadă a existenţei lui *Hermocrate*, deşi posibilitatea ca Hermocrate să rostească la rîndul său un discurs este explicit precizată atît de Socrate, cît şi de Critias (cf. *Critias*, 108 a şi c).

Cu privire la neterminarea lui *Critias* există, desigur, multe ipoteze, dar nici una nu a putut oferi argumente decisive. O primă ipoteză este cea după care ultima scriere platoniciană este chiar *Critias*, care a rămas neterminat pentru simplul motiv că Platon a încetat din viaţă înainte de a-l putea încheia (cf. cronologia propusă de LEDGER, 1989, 198; vezi *Anexa 1*). O altă ipoteză, extrem de seducătoare, dar extrem de greu de acceptat, este cea a lui RYLE (1966), după care dialogul *Critias* face parte dintr-o altă trilogie neterminată (*Proto-Republica, Critias, Hermocrate*) (vezi *Lămuriri preliminare la 'Timaios' şi 'Critias'. Despre data compunerii şi în-*

cadrarea celor două dialoguri în opera lui Platon). În fine, o a treia ipoteză, susținută de cele mai multe cronologii ale scrierilor platoniene (Schleiermacher, Ast, Ueeberweg, Campbell, Lutoslawski, Gomperz, Natorp, Ritter, Zeller), este cea conform căreia Platon ar fi *abandonat Critias* pentru a scrie *Legile*, ultima sa lucrare În acest caz se ridică însă o dificilă problemă: ce anume l-ar fi putut determina pe Platon să abandoneze încheierea lui *Critias?* Dorința de a începe cît mai repede o nouă lucrare, sau, așa cum a susținut OWEN (1953) (vezi *Lămuriri preliminare la 'Timaios' și 'Critias', Despre data compunerii și încadrarea celor două dialoguri în opera lui Platon),* renunțarea la o parte din tezele expuse în *Timaios?*

În general, neterminarea trilogiei a fost identificată cu neterminarea lui *Critias.* Cu alte cuvinte, trilogia ar fi rămas neterminată pentru că a doua ei parte, *Critias*, a rămas neterminat. Nu este însă *imposibil* ca neterminarea lui *Critias* să fi fost provocată de pierderea încrederii în proiectul trilogiei. La începutul lui *Timaios,* Socrate le spune convorbitorilor săi că ar dori să asculte povestindu-se cum cetatea ideală imaginată de el „ajunge în chip legiuit să se războiască cu alt fel de cetăți și cum își dovedește calitățile specifice educației și creșterii date cetățenilor ei, atît în lupte cît și în tratative" (19 c). Dacă Platon ar fi scris *Hermocrate,* subiectul acestui dialog ar fi fost, cred (ca și CORNFORD, 1937, 364), o victorie a cetății ideale (întruchipată fie de o Atenă fictivă, fie de o altă cetate) obținută însă prin tratative, și nu prin lupte. În acest caz *Hermocrate* ar fi fost o utopie nu pentru că ar fi descris istoria unei *cetăți* utopice (cum este *Critias),* ci pentru că ar fi descris în primul rînd o *istorie* utopică, adică o istorie în care o cetate rațională ar fi supus o alta, lipsită de rațiune, prin convingere. Să-și fi pierdut oare Platon încrederea în posibilitatea unei istorii bazate pe convingerea neraționalului? Să fi abandonat așadar încheierea lui *Critias* deoarece nu a mai crezut în tema lui *Hermocrate* și în *legato*-ul dintre aceste două dialoguri?

Nu vom ști, poate, niciodată de ce *Critias* și trilogia însăși au rămas neterminate. Dar ele, aceste neterminări — indiferent de ce anume au fost determinate, indiferent dacă au avut un caracter accidental, ori deliberat — *trimit* la celelalte neterminări din scrierile lui Platon. La propriu, *neterminarea* nu apare decît ca neterminare a unui șir de dialoguri, precum *Theaitetos Sofistul, Omul Politic, Filosoful* sau *Timaios, Critias, Hermocrate.* În dialogurile socratice — dar și în multe din dialogurile tîrzii, cum ar fi *Theaitetos* — neterminarea apare însă și ca aporie, adică ca *oprire* înaintea găsirii oricărei soluții. Dialogurile socratice, numite uneori și aporetice, sînt, din punct de vedere al scrierii lor, încheiate. Dar,din punct de vedere al ideii, aceste dialoguri sînt de fapt neterminate, căci ele se încheie fără să ajungă la vreo concluzie. La fel par a sta lucrurile și în cazul lui *Critias.* Discursul lui Timaios despre natura universului și a omului, precum și cel al lui Socrate despre cetatea ideală sînt numite explicit mituri (cf. *Timaios,* 29 d 1, 26 c 9). Numai discursul lui Critias

este anunțat, la începutul lui *Timaios*, nu ca un mit plăsmuit, ci ca o istorie pe deplin adevărată τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που, *Timaios*, 26 e); acest discurs este în schimb neterminat, ca și cum s-ar sfîrși înainte de a dezvălui ceea ce este cu adevărat esențial*, asemenea unui dialog socratic ce se termină înaintea găsirii oricărei soluții. *Critias* este însă exact cazul opus. Acest dialog este, la propriu, o scriere neterminată. Dar neterminarea lui nu provoacă nici un *suspens*, căci, de fapt, conținutul său a fost, la începutul lui *Timaios* (20 c—27 b), rezumat chiar de către Critias. Cu alte cuvinte, povestirea lui Critias, spre deosebire de scrierea intitulată *Critias*, nu este neterminată. De aceea disputele generate de neterminarea lui *Critias* nu au privit deznodămîntul acestui dialog, ci doar motivul neterminării lui. Dialogurile aporetice sînt deci terminate din punct de vedere al scrierii, dar neterminate din punct de vedere al ideii, iar caracterul lor aproximativ provine tocmai din această ultimă neterminare. *Critias* este neterminat din punct de vedere al scrierii, dar terminat din punct de vedere al ideii și rezumat la începutul lui *Timaios;* iar caracterul său neaproximativ (cf. ἀληθινὸν λόγον, *Timaios*, 26 e 6), ține desigur și de încheierea conținutului său. În ce privește trilogia, ea este neterminată din punct de vedere al scrierii, și pare a fi neîncheiată și din punct de vedere al ideii, căci nu există nici măcar o aluzie la ce ar fi putut fi subiectul lui *Hermocrate*, ultima ei parte. În plus, enigmaticul personaj absent menționat la începutul lui *Timaios* pare a fi un subtil artificiu de compoziție: invocîndu-l, Platon își rezerva de fapt dreptul de a-l face să apară, în cazul în care, după încheierea trilogiei *(Timaios, Critias, Hermocrate)*, ar mai fi vrut să continue, adică să transforme trilogia într-o tetralogie.

Atît rezumatul lui Socrate de la începutul lui *Timaios*, cît și povestirea lui Critias par a încheia (*i.e.* rezolva), încă o dată, problema cetății. Numai că înglobarea acestor două discursuri despre *polis* într-o trilogie ce începe printr-o cosmologie — sau, altfel spus, corelarea temei cetății cu cea a universului — face parte, la fel ca și în *Republica, Omul Politic* și *Legile*, din însăși soluția problemei. *Această* soluție, cea din trilogia neterminată, lipsită fiind de articularea ei completă, nu este așadar o soluție încheiată. Dar, s-ar putea argumenta, chiar dacă soluția trilogiei este neterminată, problema ca atare, problema cetății, nu este neîncheiată (*i.e.* nerezolvată), căci atît în *Republica* și în *Legi*, cît și în *Omul Politic* (cu toate că acesta face parte dintr-o serie de dialoguri ce nu a fost încheiată), problema cetății a fost, deși în moduri diferite, rezolvată. Din punct de vedere al ideii, neterminarea poate apărea însă nu numai ca *oprire* înaintea găsirii unei soluții, ci și ca o *ne-oprire* din reluarea căutării,

---

* Și cealaltă serie neterminată de dialoguri — *Theaitetos, Sofistul, Omul Politic, Filosoful* (din care ultimul lipsește) — pare a se opri înaintea dezvăluirii a ceea ce este cu adevărat esențial *(Filosoful)*.

în pofida găsirii unor soluții. Soluționarea incompletă a problemei cetății din trilogia neterminată nu este așadar decît momentul unei aproximări, care — dacă adoptăm cronologia tradițională — pare a se încheia cu *Legile*. Sînt însă *Legile* soluția *definitivă* a problemei cetății? Sau altfel spus, ar mai fi de imaginat o nouă reluare a acestei probleme în pofida soluțiilor propuse în *Legi?* La această întrebare este extrem de greu de răspuns. Platon nu a obținut, la nivelul operei, coerența unui sistem, iar *întrebările* (fie ele explicit formulate ori subînțelese), par a fi în toate scrierile sale, mai importante decît răspunsurile. În cazul lui Socrate întrebarea apare ca o *opțiune a vieții* (cf. *Apologia)*, în timp ce pentru sofiști ea apare drept un simplu *instrument al puterii* (cf. *Euthydemos)*. Pentru Platon însă, întrebarea (*i.e.* punerea sub semnul întrebării) este condiția înțelegerii oricărui lucru, căci orice lucru se lasă înțeles numai în *logos*, al cărui loc de ființare este dialogul, care, la rîndul lui, nu poate exista în absența întrebărilor. Ar mai fi deci de imaginat o nouă reluare a problemei cetății în pofida soluțiilor găsite în *Legi?* Probabil că da, din moment ce pentru Platon a rămîne în întrebare, a te opri înaintea găsirii oricărei soluții, ori a relua căutarea în pofida găsirii unei soluții echivalează cu o mai bună aproximare a problemei și, astfel a adevăratei ei soluții. În acest caz nu numai trilogia a rămas neterminată, ci și problema însăși, problema cetății.

S-a spus despre *Timaios* că ar fi precum χώρα, receptacolul — conceptul cel mai enigmatic al întregii cosmologii — căci el, *Timaios*, pare a se sustrage oricărei interpretări, oricărei încercări de a-i atribui o *formă*. Această comparație este, în bună măsură, forțată, căci *Timaios* nu este lipsit de *orice* formă precum, χώρα, dar, capacitatea lui de a rezista oricărui demers hermeneutic provine tocmai din faptul că el — nefiind decît o parte lipsită de posibilitatea de a se articula în întregul căruia i-a fost destinată — a rămas privat de înțelesul lui ultim, de desăvîrșirea propriei sale forme. Problemele însele, *Critias*, trilogia, *Timaios* și chiar imensa lui exegeză — toate sînt, într-un fel sau altul, neîncheiate. Dar, ca și în cazul dialogurilor aporetice, aceste neterminări nu sînt un eșec cognitiv, căci ele sînt precedate de o cercetare care, deși nu este o găsire a soluției, este totuși o aproximare a ei. *Neterminarea* apare așadar, la Platon, ca *o ipostază a aproximării.* Problemele ca atare sînt neîncheiate, *i.e.* aproximate și nu rezolvate, deoarece *neterminarea, i.e. aproximarea,* este condiția cunoașterii însăși. Tema caracterului aproximativ al cunoașterii apare însă, în scrierile platoniciene, în multe alte ipostaze: fie ca mit (*Republica, Omul Politic, Phaidros,* etc,), fie ca exercițiu *(Parmenide, Theaitetos)*, ca ipoteză *(Menon, Phaidon, Republica, Parmenide)*, ca asemănare *(Phaidon, Republica,* etc.), sau chiar ca transmitere orală *(Parmenide)*. În *Timaios* și *Critias* caracterul aproximativ al expunerii fiecărei teme — comunitatea umană (rezumatul lui Socrate), universul, omul (discursul lui Timaios), istoria (povestirea lui Cristias) — este fie explicit menționat, fie sugerat. Atît dis-

cursul lui Timaios, cît și cel al lui Socrate sînt numite explicit „mituri“ (cf. *Tim.*, 29 d 1, 26 c 9) (în plus, discursul lui Socrate, fiind doar un rezumat al celor discutate „ieri“, nu este deci decît o *aproximare* a unui alt discurs). Povestirea lui Critias, în schimb, este numită explicit „o istorie adevărată“ (Cf. *Timaios,* 26 e). Această povestire, aşa cum este ea istorisită de Critias, nu este însă decît ultima variantă a unei istorii ce nu a putut fi păstrată, *i.e.* transmisă, fără *pierderi.* Scenariul transmiterii istoriei celor două cetăți (Atena şi Atlantida) cuprinde nu mai puțin de patru personaje: preotul egiptean, Solon, Critias cel Bătrîn şi Critias, pentru a nu mai vorbi de faptul că preotul egiptean o povesteşte aşa cum a fost ea păstrată în vechile scrieri egiptene. Istoria celor două cetăți, în varianta în care este povestită de către Critias, nu este așadar decît o *aproximare* a unor întîmplări ce au avut loc demult, acum „9000 de ani“ (cf. *Timaios,* 23 e).

În *Timaios* şi *Critias* temele puse în joc nu sînt însă numai aproximate: ele sînt, în plus, dispuse în două feluri diferite. În *Timaios,* 27 a-b, Critias le orînduiește astfel: universul, omul (discursul lui Timaios), comunitatea umană (cetatea ideală imaginată de Socrate) și istoria comunității umane (pseudo-istoria cetății ideale — o istorie în care trimful acesteia este obținut prin lupte, povestirea lui Critias, şi, probabil, una în care el este obținut prin tratative, discursul lui Hermocrate). Numai că ordinea în care aceste teme apar în *Timaios* şi *Critias* este de fapt alta: comunitatea umană (rezumatul lui Socrate), istoria (rezumatul lui Critias), universul, omul (discursul lui Timaios), istoria (povestirea lui Critias, istorisită acum pe larg). Această dublă dispunere a temelor este, cred, problema cea mai grea a celor două dialoguri. De ce aceste două dispuneri? Să fie ea, această dublă dispunere a temelor, o altă, mult mai subtilă, *aproximare* a lor? Dar, nu numai trilogia din care ele fac parte se încheie înainte de a dezvălui ceea ce este esențial, ci așa este nevoită să facă și orice interpretare a ei. Orice rostire este, se spune în *Timaios* (29 b), înrudită cu ceea ce este rostit.